Hekmat va Falsafeh
(Wisdom and Philosophy)
Vol. 4, No. 1, May 2008

حکمت و فلسفه
سال چهارم، شماره اول، بهار ۱۳۸۷، صص۱۲۳ ـ ۱۳۸

آفرینش عالم از منظر فیلون و ابن عربی

طاهره حاج‌ابراهیمی[*]

چکیده

ظهور و آفرینش عالم از نظر فیلون و ابن عربی حاصل تحقق ارادهٔ خداوند یکتاست. هر دو متفکر که از سویی به ذات آفرینشگر متعال معتقدند و از سویی دیگر از نیای فکری مشترک، یعنی افلاطون و افلاطون‌گرایی تأثیر پذیرفته‌اند، می‌کوشند تا چگونگی آفرینش عالم کثیر توسط خداوند واحد متعال و منزه را تبیین کنند. از نظر ایشان فرایند خلقت مراتب و مراحلی دارد، و برای توضیح این موضوع، هر دو متفکر با نگرش‌ها و اصطلاح‌های خاص خود به آن پرداخته‌اند. این نوشتار در پی آن است تا نشان دهد چگونه این دو اندیشمند تاثیرگذار بر تاریخ تفکر بشری در تبیین خلقت عالم از چشم‌اندازهای مشترکی برخوردارند.

واژگان کلیدی: *فیلون، ابن عربی، آفرینش، لوگوس، مُثُل، حقیقت محمدیه، اعیان ثابته.*

***

*. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات:
تهران، انتهای بزرگراه اشرفی اصفهانی به سمت حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده الهیات.
t.hajebrahimi@yahoo.com

۱. مقدمه

در مکتوبات یهودی دوران هلنیسم، چنین ادعا شده است که فیلسوفان یونان باستان، آرای خود را از تعالیم حضرت موسی اقتباس کرده‌اند. این نظریه در آثار فیلون نیز مطرح شده است. حال آنکه واقعیت امر به گونهٔ دیگری است. در واقع این سنت فلسفی یونان بود که بر اذهان یهودیان، به ویژه پس از دورهٔ پراکندگی قوم یهود، تأثیر گذاشت. این اثربخشی در دوران هلنیسم در آثار حکمتی یهودی و همچنین مکتوبات آریستوبولس و فیلون مشهود است. آثار حکمتی از قبیل حکمت بن سیرا، حکمت سلیمان و کتاب چهارم مکابیان، حاوی اشاراتی از این دست است. دو شخصیت برجستهٔ این دوران آریستوبولس و فیلون بودند که تعالیم یهودی را بیش از پیش با آرای فلسفی پیوند زدند (Winston, 1997, pp. 38-49).

تفاسیر مشروح فیلون از کتاب مقدس، بی‌تردید ریشه در سنت مَدرسی یهودیان اسکندریه دارد، چراکه خود وی بارها در آثارش به تفاسیر متقدمان اشاره می‌کند. متأسفانه از این پیشگامان تنها یک فرد را به نام می‌شناسیم؛ آریستوبولس (۲ ق.م) که از دودمان کاهنان اعظم بود، تفاسیر فیلسوفانه‌ای بر کتاب مقدس نوشت که این آثار تأثیر عمیقی بر فیلون نهاد. او نیز همچون فیلون بر آن بود تا تعالیم تورات را مطابق حقایق فلسفی تفسیر کند (Ibid, pp. 49-50).

فلسفهٔ یهودیت هلنیستی، با تلفیق‌گرایی استادانهٔ فیلون به اوج خود رسید. فیلون با اینکه به شدت تحت تأثیر متون فلسفی یونانی قرار داشت، هرگز به عنوان یک فیلسوف شناخته نشد، کما اینکه وی نیز هرگز خویش را فیلسوف نمی‌دانست. در واقع، او آشتی‌دهندهٔ دو سنت کاملاً متفاوت بود؛ دو سنتی که هر دو برایش عزیز و محترم بودند؛تورات وفلسفه. اندیشه‌های وی بیانگر فلسفهٔ افلاطونی میانه است؛ سنتی فلسفی که شامل تمایلات رواقی و فیثاغوری است به انضمام آرایی دربارهٔ نمادگرایی اعداد (p. 50).

جامعهٔ یهودی، پس از فیلون، تا مدت‌ها جایگزین مناسبی برای او نیافت. در واقع، ادامه‌دهندگان سنت افلاطونی میانه مسیحیان و مسلمانان بودند. این امر متأثر از وقایع مختلفی است از جمله اینکه اکثر یهودیان هلنی‌مآب، جذب جوامع مسیحی شدند. از سوی دیگر، برخی از فجایع تاریخی از قبیل تخریب معبد و سرکوب یهودیان به دست رومیان سبب شد یهودیان از تمدن مسلط یونانی- رومی رویگردان شوند و بر استقلال خویش اصرار ورزند (Pines, 1967, p. 261). از این رو، فلسفه در یهودیت قرون وسطا چندان مورد توجه قرار نگرفت. در واقع، یهودیان قرون وسطی کم‌تر به خلق فلسفه مبادرت کردند. در این دوران، تنها دو شخصیت برجسته را می‌توان نام برد، اسحق اسرائیلی (۱۰ م.) و ابن جبرون (۱۱ م.)، که آثار فیلسوفانه‌ای نگاشتند. بارون با اشاره به این موضوع می‌نویسد: «حتی در سرزمین‌های اسلامی نیز یهودیان اعتنای چندانی به کوشش‌های علمی عینی نداشتند و تنها سنت کهن یهودی را مورد توجه قرار می‌دادند. آنان می‌کوشیدند تعالیم کهن یهود را به نحوی پذیرفتنی برای نسل جدید بازگو کنند. از این رو به آثار فلسفی اسرائیلی و ابن جبرون که مستقیماً دفاعیه‌ای از یهودیت در آن دیده نمی‌شود، توجهی نمی‌کردند.» (Baron, 1958, p. 137).

بنابراین، فلسفهٔ یهودی در این دوران با فلسفه به معنای رایج آن تفاوت دارد، و آموزه‌های الهیاتی و عرفانی را نیز دربر می‌گیرد. به گفتهٔ ولفسون، فلسفهٔ یهودی، از فیلون تا اسپینوزا، فلسفه‌ای دینی است، یعنی فلسفه‌ای در دفاع از وحی (Wolfson, 1965). یهودیان فلسفه را عموماً از منابع خارجی دریافت می‌کردند، از این حیث تاریخ فلسفهٔ یهودی در واقع تاریخ اقتباس‌های پیاپی آرای خارجی و بازگو نمودن آن با توجه به دیدگاه‌های یهودی است (Wasserstrom, 1997, p. 94).

بدین ترتیب در سده‌های نهم و دهم میلادی، پس از وقفه‌ای طولانی، ایدئولوژی و فلسفه‌ای نظام‌مند، تحت تأثیر تمدن اسلامی، در میان یهودیان شکل گرفت. بی‌تردید رابطه‌ای میان این احیای الهیات و فلسفه و گرایش‌های اجتماعی آن دوران وجود داشته است که به موجب آن نسلی از سرمایه‌داران (که برخی از آنان حامیان دانش بودند و در واقع در نظام دولتی اسلامی نیز جایگاهی به دست آوردند) و پزشکان یهودی به وجود آمد که با اصطلاحات و زبانی یکسان، با متفکران مسلمان و مسیحی در تعامل بودند (Pines, 1967, pp. 262-263).

علاوه بر مقتضیات اقتصادی و تجاری، عوامل دیگری نیز در پیدایش فلسفهٔ یهودی- اسلامی دخیل بوده است. مهم‌ترین عامل این بود که فیلسوفان یهودی و مسلمان از تفکری توحیدی بهرمند بودند، که این تفکر آنان را از رقبای مشرک خود متمایز می‌نمود (Wasserstrom, 1997, p. 95). اتحاد دینی- فرهنگی عمیق میان ادیان توحیدی درآن زمان از آن جهت بود که در رویارویی مشترک‌شان با میراث فرهنگی مشرکان که با نقاب عربی- فلسفی بر آنان ظاهر شده بود، به یک میزان موجودیت‌شان تهدید می‌شد. وسعت و ژرفای تعامل روحانی آنان در این زمینه، حیرت‌انگیز است و احتمالاً قرینهٔ دیگری از این دست همکاری در تاریخ بشر وجود ندارد (Lazarus-Yafeh, 1979, p. 102).

بنابراین، فلسفهٔ یهودی- اسلامی محصول همزیستی خلاق یهودیان با مسلمانان است. ویژگی برجستهٔ این عصر، شکوفایی آزاداندیشی و مدارای دینی است. منابع و اسناد مکتوب حاکی از آن است که در آن دوران نوعی روحیهٔ تسامح و احترام دوجانبه میان جویندگان علوم یونانی، از نژادها و ادیان مختلف وجود داشت (Goitein, 1963, p. 230).

بدین ترتیب، از حدود سدهٔ نهم میلادی تا سدهٔ سیزدهم، الهیات و فلسفهٔ یهودی در تکامل فلسفه و الهیات اسلامی شرکت نمود و تنها در موارد اندکی به شکل مجزا مطرح شد. فیلسوفان یهودی، آثار فلسفی یهودیان را نسبت به آثار مسلمانان ارجح و برتر نمی‌دانستند و بسیاری از آثار برجستهٔ متفکران یهودی، پاسخ یا واکنش به آرای غیریهودیان سلف بود. زبان عربی نیز زبان فلسفی و علمی یهودیان بود (Pines, 1967, pp. 262-263).

بنابراین، تاریخ فلسفهٔ یهودی تاریخ پیوند یهودیان با مسلمانان است. پیوندی که در راستای پرورش و تولید نظامی فلسفی صورت پذیرفت. این پیوندی بود که به واسطهٔ آن یهودیان به مجالس مباحثه‌ای که به دست مسلمانان هدایت و برگذار می‌شد شرکت می‌کردند (Wasserstrom, 1997, p. 96).

گرچه ترسیم خط سیری روشن از فیلون تا ابن عربی کاری دشوار و دست‌نیافتنی است، اما با توجه به تعامل یهودیان و مسلمانان در اسپانیا، وجود وجوه مشترک میان این دو متفکر امری بعید و دور از ذهن

نیست. در طی قرون وسطا، پیروان این دو دین توحیدی نشان دادند که با تکیه بر میراثی مشترک می‌توانند همزیستی سودمندی داشته باشند. اگرچه جزئیات روابط این دو گروه به دلایل راز نگهداریِ ایشان و همچنین طبیعت رازآمیز آموزه‌های عرفانی بر ما پوشیده است، اما از شواهدی که در اختیار داریم می‌توان نتیجه گرفت که عرفان به منزلهٔ پلی فراتر از تعصباتِ بی‌پایه، رابط این دو گروه بوده است؛ چنان‌که برجسته‌ترین عارفان مسلمان و یهودی در قرن سیزدهم و در چنین فضایی شکوفا شدند، از سویی ابن عربی با شاهکارهایی چون *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم* عرفان اسلامی و از سوی دیگر موسی لئونی با *زُهَر* عرفان یهودی را به اوج می‌رسانند.

۲. کیهان‌شناسی فیلون

در زمان فیلون سه دیدگاه دربارهٔ جهان وجود داشت: نخست دیدگاه ارسطویی که جهان را ازلی یعنی غیر مخلوق و فناناپذیر می‌دانست و دیگری دیدگاه رواقی که جهان را مخلوق و فناپذیر انگاشته و دنیای ما را یکی از عوالمی می‌دانست که طبق قوانین ثابت و جبری آفریده و فانی می‌شوند، و سوم دیدگاه افلاطون که جهان را مخلوق و فناناپذیر می‌دانست. فیلون نظریهٔ ارسطو و رواقیون را نمی‌پذیرد، اما دیدگاه افلاطون را به تعالیم موسی در تورات نزدیک می‌یابد (Wolfson, 1965, pp. 295-296). او غیر مخلوق بودن جهان را نمی‌پذیرد، زیرا معتقد است کسانی که جهان را غیر مخلوق می‌دانند انگیزهٔ اخلاق و تقوا را ناخودآگاه از میان می‌برند. اگر جهان غیر مخلوق باشد و کسی آن را به وجود نیاورده باشد، پس هیچ توجه و مراقبتی متوجه عالم نیست؛ حال آنکه خدا حافظ عالم است، درست مانند پدر و مادری که از فرزندان‌شان مراقبت می‌کنند یا همان‌طور که مصنوعی از طرف صانع‌اش مراقبت می‌شود. اما آن چیزی که سازنده‌ای ندارد، تحت هیچ گونه توجه و مراقبتی هم نیست (*Ibid*, pp. 9-10).

فیلون نظریهٔ خلقت افلاطون را روایت و سپس آن را بنا بر باورهای خود نقد می‌کند. بنا به نظر افلاطون، تکوین عالم بدین شرح است که نخست یک خلاءِ بیکران وجود دارد که جایگاه مُثُل است، دوم، درون آن خلاء بیکران خلأیی کرانمند وجود دارد که افلاطون آن را ظرف، فضا، یا مادر و دایه می‌نامد و در این فضاست که عالم خلق می‌شود. سوم، در آن خلاء کرانمند، روگرفت‌ها یا اشکال و نشان‌هایی از چهار عنصر ایده‌آل مثالی وجود دارد که عاری از خرد و حساب و تقدیر است. جهان از همین روگرفت‌های چهار عنصر مثالی خلق می‌شود. در مرحلهٔ چهارم، دمیورگ این عناصر چهارگانهٔ مثالی را به چهار عنصر تغییر داده و سپس از این چهار عنصر، عالم را می‌آفریند (افلاطون، *تیمائوس*، ص. ۵۳). بنابراین، افلاطون ظرف (فضا/ مادر/ دایه) و نیز چهار عنصر مثالی را که درون آن فضای کرانمند هستند، دو ماده‌ای می‌داند که هر دو ازلی‌اند: یکی ماده‌ای که عالم در آن خلق شده، و دیگری ماده‌ای که عالم از آن خلق شده است. اینها خطوط کلی مادهٔ ازلی افلاطون است که در ذهن فیلون شکل گرفته است (Wolfson, 1965, p. 304).

بر اساس آنچه گفته شد، روشن است که افلاطون هم مُثُل و هم فضای بیکرانی را که مُثُل در آن

وجود دارند، ازلی می‌دانست. اما روشن نکرد که آیا فضای کرانمند، یعنی ماده‌ای که عالم در آن خلق شده است، مخلوق است یا اینکه از ازل بوده؛ تنها چیزی که صراحت دارد آن است که عناصر مثالی به شیوهٔ حیرت‌انگیزی که توصیف آن دشوار است، این روگرفت‌ها را مُهر زده‌اند (افلاطون، *تیمائوس*، ص۵۰).

فیلون، ضمن مخالفت با افلاطون، فضای بیکرانی را که مُثُل در آن وجود دارند نمی‌پذیرد و می‌گوید مُثُل از ازل اندیشهٔ خدا بوده و سپس خداوند آنها را خلق کرده است. فیلون آنگاه داستان خلقت را به گونه‌ای بازسازی می‌کند، که در طی آن خداوند هم خالق ماده‌ای است که عالم در آن خلق شده و هم ماده‌ای که عالم از آن خلق شده است. وی با درآمیختن خلقت افلاطونی و خلقت توراتی، سه آیهٔ نخست *سفر تکوین* را تفسیر می‌کند. در *سفر تکوین* آمده است: «در آغاز خداوند آسمان و زمین را آفرید. زمین نامرئی و بی‌شکل بود و برفراز گرداب تاریکی قرار داشت و روح خدا بر فراز آب تولد یافت و خداوند فرمود: نور باشد، و نور شد» (*سفر تکوین*، ۱: ۱–۳). فیلون هفت کلمهٔ مذکور در عبارت فوق را به هفت الگوی مثالی عالم مادی، که باید در پنج روز آتی آفرینش خلق می‌شدند، تفسیر می‌کند. آسمان را آسمان مجرد، که منظورش همان مثال آتش است (*Somn.* I, 3, 16; *Mos.* I, 20, 113; *Spec.* III, 20)، زمین را زمین نامرئی یا مثال عنصر خاک در نظر می‌گیرد، تاریکی را مثال هوا و آب را مثال آب و روح خدا را به «جوهر مجرد روح» یعنی مُثُل عقل و نفس تفسیر می‌کند. نور را «جوهر مجرد نور» و الگویی مجرد می‌داند که فقط با عقل می‌توان میان او و خورشید و دیگر اجسام منیری که از آسمان به وجود آمده اند، تمییز قائل شد (Wolfson, 1965, p. 315).

بدین ترتیب، مُثُلی که خداوند در روز نخست آفرینش آفرید، مُثُل عناصر چهارگانه، مُثُل عقل و نفس، و مُثُل پیکرهای آسمانی بودند. افلاطون در *تیمائوس* مُثُل را ازلی و غیرمخلوق توصیف می‌کند، اما معین نمی‌سازد که روگرفت‌های عناصر مثالی چهارگانه در فضای کرانمند آیا مانند مُثُل قدیم‌اند، یا برخلاف آنها مخلوق‌اند. در حالی که فیلون به‌صراحت می‌گوید که مُثُلِ عناصر چهارگانه مخلوق‌اند و، به تبع آن، روگرفت‌های عناصر چهارگانهٔ مثالی در فضای کرانمند نیز مخلوق. فیلون واژهٔ «گرداب» مذکور در *سفر تکوین* (۱: ۲) را مثال «فضا» می‌داند، سپس به‌وضوح اظهار می‌دارد که ظرف یا فضای افلاطون، یعنی ماده‌ای که عالم در آن خلق شد، نیز مخلوق خدا بوده است (*Ibid*).

بنا به تفسیر فیلون، هنگامی که خداوند «ظرف» یا «فضا» را خلق نمود، روگرفت‌ها یا اشکال و آثار عناصر مثالی چهارگانه (یعنی ماده‌ای که از آن عناصر و در نتیجه جهان خلق شده است) را در آن قرار داد. اما فیلون صریحاً ماده‌ای را که عناصر از آن پدید آمدند، مخلوق نمی‌خواند بلکه وقتی می‌گوید خدا، فضا و مکان را همزمان با اجساد آفرید (*Conf.* 27, 136)، در واقع، تلویحاً به مخلوق بودن آن اشاره می‌کند. در اینجا فیلون کلمهٔ «جسم» را به کار می‌برد و مراد وی از این لفظ، عناصر و روگرفت‌ها و اشکال یا اثرهای عناصر مثالی چهارگانه است؛ به عبارت دیگر، به ماده‌ای که عناصر از آن خلق شده‌اند اشاره دارد. از این رو، «جسم» ماده است و مثال نیست. بدین ترتیب، فیلون جسم را به دو معنای فضا و مکان به کار برده است (Wolfson, 1965, p. 309).

فیلون ماده را نیز هم در اشاره به مادهٔ ظرف و هم مادهٔ مظروف به کار می‌برد، که در واقع همان جوهر

رواقیون و مادر یا دایهٔ افلاطونی است. همین مادهٔ دوگانه است که فیلون آن را مـادهٔ بـی‌شـکل و بـدون تعریف و کیفیت می‌داند (*Opif.* 5, 22; *Quis Her.* 27, 140; *Mut.* 23, 135). افلاطون، ارسـطو و رواقیون نیز ماده یا جوهر خود را به همین شکل توصیف می‌کنند. به طـوری کـه ملاحظـه شـد، فیلـون ظرف افلاطونی و روگرفت‌های عناصر چهارگانهٔ درون آن را مخلوق خدا می‌داند. سپس در تشـریح رونـد خلقت، از افلاطون پیروی می‌کند و می‌گوید: خدا عناصر چهارگانهٔ مثالی را از این روگرفـت‌هـای عناصـر درون ظرف آفرید، که هر دو «ماده» یا «جـوهر عـالم» هسـتند (*Quis Her.* 24, 133-135). عناصـر چهارگانه بنیاد عناصر محسوس دنیای محسوس‌اند (*Ibid.* 27, 134)، و اشکال هندسـی خاصـی دارنـد (*Quaest. in Gn.* III, 49)؛ و خداوند از این عناصر جهان را بنا نهاد (Wolfson, *loc. cit.*).

بدین ترتیب، تفسیر فیلون از داستان خلقت در شش روز اینگونه است: روز نخسـت آفـرینش، خداونـد عالم عقل یا عالم حقایق ازلی یا مُثُل هفت‌گانه را آفرید، همان چیزی که افلاطون آن را «ظرف» نامیـده است؛ یعنی مُثُل عناصر چهارگانه، مثال پیکرهای عناصر چهارگانه که هر دو مادهٔ بی‌شکل‌اند، و خداوند از آنها عناصر چهارگانه را آفرید. در روز دوم از این عناصر، آسمان مادی و روز سوم، زمین و دریا و نباتات و در روز چهارم، خورشید و ماه و ستارگان و در روز پنجم، حیوانات آبزی و پرندگان را آفرید و سـرانجام در روز ششم، حیوانات خشکی، عقل انسان یا انسان مثالی را کـه در گـزارش نخسـت خلقـت انسـان اشـاره می‌کند (*سفر تکوین*، ۱: ۲۷)، و نیز انسان مادی یا `افراد آدمی را آفریـد کـه در گـزارش دوم خلقـت آدم بدان اشاره می‌شود (*سفر تکوین*، ۲: ۷؛ *Opif.* 46, 134).

فیلون زمان را متأخر از جهان می‌داند و در این باره تعابیری از این قبیل دارد: «زمان همراه با عـالم یـا پس از آن به وجود آمد» (*Opif.* 7, 26)، «زمان متاخرتر از عالم است» (*Leg. All.* I, 2, 2)، یا «خـدا خالق زمان هم هست، زیرا او پدرِ پدرِ زمان، یعنی کیهان است و اوست که حرکات یکی را باعث شـد تـا منشأ ایجاد دیگری باشد» (*Immut.* 6, 31). بدین ترتیب، فیلون نه تنها آفرینش عالم معقـول را – کـه تقدم‌اش بر دنیای مادی تقدم زمانی نیست – خلقت در زمان نمی‌داند، بلکه آفرینش عالم محسوس را نیز خلقت در زمان به شـمار نمـی‌آورد (*Leg. All.* I, 2, 2). هـر چنـد وی در پـاره‌ای از مـوارد بـا تسـامح اصطلاحاتی مانند: «زمانی بود که نبود» (*Decal.* 12, 58)، یا «خدا... چیزهایی آفریـد کـه قـبلاً نبـود» (*Somn.* I, 13, 76) را به کار می‌برد، لیکن منظورش این است که خداوند آنها را «از عـدم بـه وجـود» آورده است (*Mos.* II, 48, 267).

بنا به تفسیر فیلون، «حرکات عالم نمی‌تواند مقدم بر موضوعات حرکت باشد، بالضروره باید همزمان بـا جهان یا پس از آن خلق شده باشد» (*Opif.* 7, 26). وی توالی شش روز خلقت در *سفر تکوین* را تـوالی زمانی در نظر نمی‌گیرد، زیرا بر این باور است که «همه چیز همزمان شـکل گرفـت» (*Opif.* 22, 67)؛ یعنی هنگامی که خداوند اراده نمود، در همـان دَم پدیـد آمـد. البتـه عبـارت شـش روز کمیّـت روزهـا را نمی‌رساند، بلکه چون شش شماره‌ای کامل است و معنای نظم را افاده می‌کند، خداوند آن را به کار برد تا آدمی هم از نظمی که عالم بر اساس آن خلق شـده اسـت پیـروی کنـد. فیلـون بـه تبعیـت از تـورات و افلاطون، عمل خلقت را مبتنی بر اراده و طرح می‌داند و تأکید می‌کند که خداوند با اراده و هدف، با کلمه

(Logos Cf. *Sacr.* 3, 8) یا با حکمت (Sophia Cf. *Quis Her.* 41, 199) خود خلق کرد. گاه از قول افلاطون نقل می‌کند که عالم نتیجهٔ اراده خداوند بود (*Opif.* 6, 23)، و گاه ضمن تأیید این عبارت افلاطون، تأکید می‌کند که علت غایی خلقت جهان، اشتیاق خداوند به ارزانی داشتن رحمت واسعه بر عالم (*Det.* 42, 154) و تکامل بخشیدن به آن (*Opif.* 5, 21; *Cher.* 35, 125-127) است. اما این کمال عالم که فعل ارادی خداوند و نتیجهٔ رحمت و خیریّت اوست، هیچ ضرورتی را بر خداوند تحمیل نمی‌کند. در حقیقت، این امر برای موجودات کمال محسوب می‌شود، لیکن کمال قدرت خدا که عالم را آفریده است نیست؛ یعنی اگر خداوند اراده می‌کرد، در قدرتش بود که جهانی متفاوت و کامل‌تر از این جهان بیافریند و می‌گوید، رحمت او حدّ و حصری ندارد و بیکران و فراتر از ظرفیت موجودات است. این موجودات‌اند که در حدّ ظرفیت‌ها و قابلیت‌های خویش آن را دریافت می‌کنند (*Opif.* 6, 23).

فیلون در راستای باور به معجزات، معتقد است که خداوند همواره می‌تواند ارادهٔ خود را تغییر دهد. وی با همهٔ اصراری که بر جاودان بودن عالم دارد، قائل به این نیست که خداوند نمی‌تواند عالم را معدوم کند، بلکه می‌گوید ما می‌توانیم به عهد خداوند که عالم را معدوم نخواهد کرد اعتماد کنیم. او به رواقیون انتقاد می‌کند که فناناپذیری عالم را سرنوشت محتوم آن می‌دانند (Wolfson, 1965, p. 315).

۲. ۱. لوگوس

لوگوس کلمه‌ای یونانی است که در ادبیات فلسفی یونان واژه‌ای معمول و رایج بوده است. پس از دورهٔ هلنیستی بود که این واژه در متون کلامی یهودی و مسیحی نیز ظاهر گشت. در منابع یهودی در آثار آریستوبولس پانیاسی (Aristobulus of Paneas)، در *حکمت سلیمان*، و در آثار فیلون مطرح می‌شود و در منابع مسیحی *انجیل یوحنا*، نخستین جایی است که در آن به لوگوس اشاره می‌شود. لوگوس در آثار فیلسوفان یونانی از جمله هراکلیتوس، افلاطون و رواقیون در معانی مختلفی به کار رفته است. برخی آن را نیروی سامان‌دهنده و ابقاکنندهٔ نظم جهانی می‌دانند و برخی دیگر عقل حاکم بر جهان یا اصل هدایت‌کنندهٔ چیزها. اما از نظر فیلون لوگوس قوهٔ اعظم خدا و متحدکنندهٔ جمال و جلال اوست، عقلی است که جامع اضداد است. لوگوس، باعث رضایت انسان از خدا و خدا از انسان می‌شود، واسطهٔ میان خدا و مخلوقات است، روگرفت خداست که عالم از روی آن ایجاد شده است، عقل بشر هم روگرفت آن است. فیلون واژهٔ لوگوس را به جای شریعت *تورات* هم به کار می‌برد. از منظر او، لوگوس فرشتهٔ خدا و گاهی همان حکمت است، زیرا کلی‌ترین ظهور اندیشه‌ها یا ایده‌های خداوند است که در *تورات* یا قانون موسوی تجلی یافته است. بعدها از نظر فیلون، لوگوس همان کلمهٔ خدا در ادبیات ربیانی می‌شود (Gershenson & Israel, *Encyclopedia Judaica*).

فیلون بیش از ۱۳۰۰ بار کلمهٔ لوگوس را در آثار خود به کار برد، اما در مورد منشأ این واژه در آثار وی ابهاماتی وجود دارد. این ابهام به سبب تمایلی است که فیلون در ترکیب و تطبیق دین یهود و تفکر فلسفی یونان داشته است. شوارتز (E. Schwartz)، ریشهٔ واژهٔ لوگوس در آثار فیلون را نه در یونان بلکه در فرهنگ یهودیان جست‌وجو می‌کند. از سوی دیگر، کوهن (L. Cohn) اظهار می‌کند که فیلون دربارهٔ

ریشهٔ Logos Theos، به معنای «عقل الهی» یا «تجسم حکمت الهی»، ناظر به لوگوس رواقیون بوده است. کلاین کنشت (Kleinknecht) در این باره معتقد است: زمانی می‌توان دربارهٔ این مسئله قضاوت نمود که عناصر یونانی و غیریونانی لوگوسِ فیلونی را از یکدیگر متمایز سازیم. در حقیقت اینجا بحث از لوگوس الهی است. نمی‌توان ادعا کرد که این کلمه کاملاً مفهوم لوگوس یونانی را دارد، زیرا در واقع از فرهنگ هلنیستی اخذ شده است. در حقیقت در روزگار فیلون، معانی مختلفی از لوگوس به کار گرفته می‌شد و فیلون این واژه را در گسترهٔ وسیعی از معانی افلاطونی و به‌ویژه رواقی آن به کار برده است، مانند لوگوس بذری (Spermatikus)، اکتسابی (Proforikus)، غریزی (Endeathetos) و همچنین به معانی لوگوس با توجه به *تورات* نیز نظر داشته است. اما ابتکار فیلون در این بود که شکل جدیدی به این معنا داده است. بدین صورت که لوگوس در عبارت «عقل الهی» (Logos Theos)، کاربرد جدیدی است که در حالت اضافی دیگر خود خدا نیست، بلکه فعل و عمل خداست، وجهی از خداست که فعلیت یافته و درجهٔ دوم و نزول از مرتبهٔ اطلاق است. همچنین تصویر خدای متعال و منزه‌ای است که در نظریهٔ خلقت فیلونی، نه فقط به معنای مدل و الگوی اولیه که به معنای «ابزار خداوند» (Organon Theon) در خلقت نیز به کار رفته است (Kleinknecht, 1953, p. 88).

بنابراین، حاصل نکاح علم خداوند با حکمت او، نخستین فرزند او یعنی عالم عقل یا لوگوس است. از این رو، لوگوس شکل واسطه‌ای است که از خداوند صادر می‌شود و حلقهٔ واسط میان خدای متعال و جهان یا انسان است، و در عین حال نماینده و وکیل انسان نزد خداست. این عقل واسطه‌ای شخصی است و نه آنگونه که در *تیمائوس* افلاطون آمده فقط شباهت (analogia) مطرح باشد. این لوگوس یا عالم عقل ناظر و مدیر عالم (Kasmus Noetos) است، مجموع و کانون قوای (dinamis) خلاق خدا، صور مثالی (ideas) و لوگوی (logoi) فردی است که به موجب آن دنیای مرئی یا عالم شهادت به تفصیل درمی‌آید و تحقق عینی پیدا می‌کند و نظام عالم و حیات آن حفظ می‌شود. این عقل الهی، حاکم و مدبر عالم است و عالم را دقیقاً به طریق قانون (nomos) رواقی یا عقل طبیعی (logos fosis) هدایت می‌کند (*Ibid*, p. 89).

اصطلاح دیگری که در آثار فیلون دیده می‌شود، لوگوس درونْ‌ماندگار (immanent) است. فیلون بر این باور است که لوگوس افزون بر اینکه به معنی صفت محض خداست و در مرحلهٔ بعدی به معنای کلیت قوای مجرد مخلوق است، وجه دیگری نیز دارد و آن به معنای کلیت نیروهای خداوند درون عالم است (Runia, 1996, p. 206). این تعریف از لوگوس شبیه به لوگوس رواقیون است، با این تفاوت که لوگوس رواقیون خدای مادی است که در اشیاء عالم ساکن و با آنها ممزوج شده است و فراسوی آن خدایی متعال وجود ندارد؛ اما لوگوس درونی فیلون، فقط بسط لوگوس مجردِ از پیش موجود است که در همه چیز ساکن می شود و ماورای آن خداوند متعال وجود دارد. فیلون همواره تأکید می‌کند که لوگوس درونْ‌ماندگار در عالم، صرفاً مرتبهٔ دیگری از وجود همان لوگوس مجرد است که فراتر از جهان است.

۲. ۲. مُثُل، قوای الهی، و عالم عقل

نظریهٔ مُثُل که میراث افلاطون است به صورت موضوعی مورد بحث در زمان فیلون مطرح بوده است، به طوری که بعضی از مخالفان افلاطون وجود مُثُل را به عنوان موجودات روحانی واقعی تکذیب می‌کردند. از سوی دیگر، پیروان افلاطون در حالی که به‌صراحت بر وجود مُثُل اصرار داشتند، آنها را اندیشهٔ خدا می‌دانستند و به موجب آن نیز در عمل وجود مُثُل را به عنوان امور روحانی واقعی قبول نداشتند. فیلون که معتقد و متدین به *عهد عتیق* بود، بعضی از آراء افلاطون را مغایر با آموزه‌های یهودی می‌دانست، از این رو نظریهٔ مُثُل را با توجه به چشم‌انداز خویش بازبینی کرد. او هم مانند بسیاری از پیروان افلاطون در اینکه آیا خدای افلاطون بیرون از مُثُل است یا یکی از آنهاست، و اینکه اگر بیرون است آیا او و مُثُل هر دو ازلی‌اند یا خداوند خالق آنهاست، مردد مانده بود؛ چرا که اظهارات خود افلاطون در این‌باره مبهم و گاه متناقض است (Wolfson, 1965, p. 200).

به عقیدهٔ فیلون، خداوند از ازل تنها و یگانه بود و از آنجا که فقط خداوند غیر مخلوق است، فیلون نمی‌توانست بپذیرد که در کنار خداوند، از ازل، موجودات قدیم دیگری هم وجود داشته باشند و از این رو نتیجه گرفت که هر چیز دیگری غیر از خدا باید آفریده خدا باشد. فیلون بر این پایه به تفسیر آراء افلاطون می‌پردازد. برای مثال، در حالی که افلاطون خدا را مثال خیر می‌نامد، فیلون در کتاب *در باب خلقت*، بندهای ۲ و ۸، خدا را برتر از فضیلت و خیر و جمال می‌داند. افلاطون خیر را به خورشید تشبیه می‌کند و آن را علت معرفت به حقیقت می‌شناسد، در حالی که از نظر فیلون این خیر نیست که به خورشید تشبیه می‌شود، بلکه خداست و خیر علت معرفت به حقیقت نیست بلکه خداوند علت آن است. در واقع، فیلون گاهی خدا را «خیر» یا «خیر مطلق» می‌نامد، اما این بدان معنا نیست که خدا مثال خیر است، بلکه به این معناست که مثال خیر صفت خداست که مانند همهٔ متعلقات خدا از قوا یا افعال الهی است. از نظر فیلون، انسانی که روح خود را تزکیه نموده است، خداوند را وجودی بحت و بسیط و غنی بالذات می‌بیند؛ در حالی که وجود مُثُل از خداست، مُثُل حتی اگر بسیط هم باشند، بساطت آنها در حد خداوند نیست. انسان اشرف مخلوقات است و نفس ناطقهٔ او (rational part of his soul) بسیار شبیه آسمان است، زیرا هر دوی آنها از پاک‌ترین عناصر یعنی آتش و عقل هستند. او بسیار شبیه پدر عالم است، چرا که عقل او تصویر لوگوس است و لوگوس کلیت مُثُل است که مثال عقل را هم شامل می‌شود و خود حقیقت‌الحقایق (the idea of ideas) است (*Ibid*, pp. 201-204).

بدین ترتیب، از نظر فیلون خلقت عالم بدین‌گونه است که خداوند قبل از آفرینش جهان مرئی (کائنات)، الگوی ایده‌آل آن را قالب‌ریزی کرد. وی این الگوی آرمانی را عالم عقل (rational world) می‌نامد. بنابراین، عالم عقل هم مخلوق خداست و مُثُل یا معقولاتی که در عالم عقل موجودند متناظر با آن و به تعداد محسوسات موجود در کائنات‌اند، و این حقایق ازلی عالم مُثُل بیرون از عقل خدا شکل گرفته و موجود شده‌اند و وجود واقعی دارند (Runia, 1996, p. 201). فیلون در برابر این پرسش، که چرا خلقت حیوانات و پرندگان پس از اینکه در داستان خلقت شش روزه در *سفر تکوین* بیان شده بود دوباره ذکر می‌شود، چنین پاسخ می‌گوید که خلقت موجودات در شش روز به شکل مجرد و مثالی بود،

سپس به صورت موجودات واقعی خلق شدند که روگرفت‌های محسوس از آن نمونه‌های نامرئی و مجردند (*Quaest. in Gn.* 17, 15). پس فیلون مُثُل را هم مخلوق می‌داند، چنان‌که اشارات پراکنده‌ای به خلقت مُثُل در آثار دیگر وی نیز آمده است. برای مثال می‌گوید: «قبل از اینکه خدا عقل را بیافریند، کلی عقل را آفریده بود و پیش از اینکه محسوسات و اعیان حسی خارجی پدید آیند، موضوع حس را آفرید.» (*Leg. All.* I, 9, 23).

افلاطون مُثُل را نه فقط الگو بلکه علل هم می‌داند و مُثُل را در مقام علل، قوا می‌نامد. فیلون علاوه بر پذیرش این نظر، سعی می‌کند مفهوم مُثُل به عنوان علل را با توجه به *عهد عتیق* ثابت کند. از این رو، چنین می‌گوید: «موسی از خداوند استدعا می‌کند که من در برابر انذارهای تو سر تعظیم فرود می‌آورم و می‌دانم که هرگز نمی‌توانم تو را ببینم، اما استدعا می‌کنم دست کم شکوهی که تو را فراگرفته است، مشاهده کنم تا با آن نیروهایی را که محافظ تو هستند ادراک نمایم... و خداوند به او پاسخ می‌گوید که نیروهایی که تو جست‌وجو می‌کنی، نه با چشم که با عقل درک می‌شوند. من با چشم سر مشاهده نمی‌شوم. هنگامی که شما مُهر را به جوهر می‌زنید، نقش مُهر به صفحه منتقل می شود. نیروهای من هم چنین‌اند و به اشیایی که هیچ شکل و کیفیتی ندارند کیفیت می‌بخشند و شکل می‌دهند. اما با وجود این، از ماهیت ازلی آنها هیچ کاسته نمی‌شود و هیچ تغییر نمی‌کنند. برخی از شما به آنها ایده می‌گویید ... چون به هر چیزی شکل می‌دهند.» (*Spec.* I, 8, 45-48; Wolfson, 1965, p. 217).

ولفسون از این مطلب که فیلون به سهولت شکوه را به همان معنای نیرو به کار می‌برد، نتیجه می‌گیرد که در زمان فیلون این دو واژه در ذهن یهودیان مترادف بوده است؛ زیرا خواندن *عهد عتیق* در کنیسه‌های آن زمان معمول بوده و در *مزامیر* خداوند پادشاه جلال خوانده شده است (*مزامیر*، ۲۴: ۹–۱۰). پادشاه جلال یا صبایوت یا رب‌الجنود، در *هفتادی* هم به «پادشاه نیروها» ترجمه شده است. اما قدرت عملی هم که مُثُل به عنوان علل دارا هستند، از آن خودشان نیست بلکه فعل خداست، قوه‌ای است در ذات خدا و به عنوان صفت خدا در ماهیت او که از ازل با اوست و صفت ذاتی او که بعدها بسط یافت. گاه این دو را نیز مانند ذات خدا، ازلی و فاعلیت را صفت خدا و انفعال را صفت مخلوقات می‌داند و گاه این نیروها را ازلی می‌نامد. ازلی بودن آنها به این معنی است که مانند اشیاء مادی مخلوق نیستند. اشیاء مادی از ماده خلق شده‌اند، در حالی که آنها نور متجلی از خداوندند. فیلون دربارهٔ لوگوس هم می‌گوید که نه مانند خدا غیرمخلوق و نه مانند انسان مخلوق است (*Quis Her.* 42, 2, 6; Wolfson, 1965, pp. 218-219).

پس به طور کلی می‌توان گفت از نظر فیلون، مُثُل، موجودات واقعی‌اند که خداوند خلق کرده است. اگر این مُثُل را از وجه الگو بودن در نظر بگیریم، مُثُل‌اند و اگر از آن حیث که علت اعیان خارجی‌اند، قوا محسوب می‌شوند. وی مُثُل را از وجه نخست، مخلوق می‌داند و می‌گوید که مُثُل در عقل خدا تصور و در بیرون از عقل خدا خلق شده‌اند، اما از وجه دوم یعنی علت بودن، مُثُل را غیرمخلوق می‌داند و معتقد است که اینها پیش از خلقت در ذهن خدا از ازل بوده‌اند و وجود ازلی‌شان در عقل خدا، مانند عقل خدا، نامحدود و غیرمتعین است. بنابراین، مُثُل و قوا دو جنبه از حقایق ازلی‌اند. اما فیلون همچنین از مُثُل و قوا

نه تنها به عنوان الگو یا علل فردی اشیاء عالم، بلکه به عنوان الگو یا علت کلی عالم سخن می‌گوید. به این ترتیب، دو اصطلاحِ عالمِ عقل و لوگوس را به کار می‌برد. عالم عقل مانند مُثُل یا حقایق ازلی که در آن هستند، الگوی عالم است و هنگامی که خداوند اراده نمود عالم را خلق کند، آن را اندیشید، لذا حادث است. عالم عقل یا مینو، صرف دنیایی است که به دلیل غیرمادی بودنش فقط با عقل بشر ادراک می‌شود. البته این عالم مینویی وجودش تنها وابسته به ادراک ذهنی بشر نیست، بلکه قبل از خلقت بشر وجود داشته، نه فقط به عنوان یک عالم مجرد که به عنوان دنیای مینویی و عقلی موضوع اندیشه خداوند بوده است (Wolfson, 1965, p. 226).

هنگامی که خداوند اراده نمود که این عالم را خلق کند، مُثُل را اندیشید و از آنها عالم عقل یا مینو را بنا کرد (*Opif.*, 4, 16). پس مینو هم مانند مُثُل موضوع اندیشهٔ خداوند است. وقتی یک موضوع اندیشه و یک عمل اندیشیدن وجود دارد، باید ذهنی هم باشد که عمل اندیشیدن را انجام دهد. در مورد خداوند هر سهٔ اینها یکی است، ذهن خدا لوگوس است و مُثُل را می‌اندیشد. نظر به اینکه خداوند بساطت محض است، ذهن و تفکر و موضوعات ذهن او عین هم و عین ذات هستند. اما مُثُل در عقل یا لوگوس خدا نمی‌مانند و با عمل خلقت بیرون از ذهن خداوند وجود می‌یابند. پس عالم مُثُل، یعنی عالمی که همچنان موضوع عقل خداوند است، اما نه عقلی که در خدا و عین ذات او باشد بلکه عقلی که مخلوق خدا بوده و پوشش مُثُلی است که عالم عقل (مینو) را شکل می‌دهد. پس لوگوس که در ذهن خدا یا نیروی اندیشه خداوند بود و عین ذات او، حال وارد مرحلهٔ دوم وجود خود به عنوان عقل مجردی می‌شود که مخلوق خدا و بیرون از ذات خداست و درون خود حقایق ازلی یا مُثُل را داراست (Wolfson, 1965, p. 228).

ارتباط خدا با لوگوس رابطهٔ خالق و مخلوق است و ارتباط لوگوس با عالم عقل همچون رابطهٔ ذهن با موضوع اندیشه‌اش، و رابطهٔ عالم عقل با مُثُل مانند نسبت کل به بخش‌هایی که از آن تشکیل شده است. فیلون برای تبیین و توضیح این موضوع، تمثیلی را بیان می‌کند و می‌گوید هنگامی که پادشاهی می‌خواهد شهری را بنا کند از معماران متبحر کمک می‌گیرد و معمار، پس از دریافت حکم از پادشاه، ابتدا مطابق شرایط منطقه در ذهن خود تصویری کلی از شهر را که نقشهٔ آن است طراحی می‌کند. این تصویر را فرد در روح و ذهن خود دارد و به مدد نیروی حافظه بخش‌های مختلف را به خاطر می‌آورد و شروع به ساخت شهر از سنگ و چوب و غیره می‌کند (*Opif.*, 4, 17-18). فیلون یادآور می‌شود که خداوند، برخلاف پادشاه، برای خلقت نیازمند هیچ کمکی نیست (*Ibid*, 4, 23)، و به منظور ارضاء بلندپروازی‌ها و جاه و جلال و خود نیست که خلق می‌کند، بلکه خلقت عالم صرفاً تجلی رحمت خداوند است؛ چراکه خداوند با مشیت خاص خود مقدر ساخته است که رحمت بیکران خود را بر عالم ارزانی دارد، عالمی که بدون این رحمت نمی‌توانست موجود باشد (Wolfson, 1965, p. 240).

۳. کیهان‌شناسی ابن عربی

ابن عربی در مقدمهٔ باب ششم (بابِ معرفت آغاز خلق روحانی) *فتوحات مکیه*، نظریهٔ آفرینش خود را

به طور خلاصه چنین بیان می‌کند: «آغاز خلق، هباء بود و نخستین موجودی که در آن پدید آمد، حقیقت محمدیهٔ رحمانیه بود و به سبب لامکانی بودنش هیچ مکانی آن را محدود نمی‌کند و فرانمی‌گیرد، ... از حقیقتی معلوم پدید آمده است که نه متصف به وجود می‌شود و نه به عدم، ... در هباء پدید آمده است، ... بر مثال صورت معلوم و در نفسِ حق، ... برای اظهار و آشکار نمودن حقایق الهی پدید آمده است، ... غایت‌اش رهایی از آمیزش و اختلاط است تا هر عالمی بهره و نصیب خویش را از آفریدگارش – بدون امتزاج و آمیختگی– بداند؛ بنابراین، غایت او اظهار و آشکار نمودن حقایق وی و دانستن افلاک اکبر از عالَم است، و در اصطلاح این جماعت، غیر از انسان است و عالم اصغر است، یعنی انسان که روح عالَم و علت و سبب‌اش است، و افلاک‌اش (یعنی افلاک عالم اکبر و اصغر) مقامات و حرکات و تفصیل طبقات‌اش است.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، صص ۷۲–۷۱).

آفرینش، یکی از مهم‌ترین مباحث جهان‌شناسی ابن عربی است که در آثارش بسیار بدان پرداخته، و شارحان و پژوهشگران فراوانی در باب آن سخن گفته‌اند. ابن عربی به جای آفرینش، تعبیر تجلی را به کار می‌برد و آفرینش و پیدایش عالم را با استناد به حدیث قدسیِ «کُنت کنزاً .../ من گنج پنهانی بودم، دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق کردم تا شناخته شوم»، توضیح می‌دهد. او در *فتوحات*، آغاز و ابتدای عالَم را اینگونه توصیف می‌کند: «کان الله و لم یکن معه شئی / خدا بود و با او چیزی نبود، ... و پیش از خلق و آفریده شدنش مسمّا به اسمائی که خلق‌اش او را بدانها می‌خوانند، و چون ارادهٔ وجود عالَم و خلق‌اش را بر آن حد کرد که از وی به واسطهٔ علم‌اش به نفس خود داشت، از آن ارادهٔ مقدس– به سبب تجلی‌ای از تجلیات تنزیه– به حقیقت کلی انفعال پیدا کرد و از آن حقیقتی انفعال پیدا کرد که به نام «هباء» نامیده می‌شود که به منزلهٔ طرح ساختمان و نقشه است تا در آن، آنچه از اشکال و صور که خواسته باشد، گشوده و نقش گردد. این همان نخستین موجود در عالَم است. ... سپس خداوند سبحان به نور خود به آن هباء تجلی نمود، صاحبان افکار آن را «هیولای کل» می‌نامند که تمامی عالَم در آن، از جهت قوه و صلاحیت، وجود دارد و لذا هر موجودی در آن هباء، برحسب قوه و استعداد خود، از آن می پذیرد. ... در آن هباء نزدیک‌ترین موجود – از جهت قبول — جز حقیقت محمد (صلی الله علیه و سلم) که به نام عقل نامیده می‌شود نبود، بنابراین او ... نخستین ظاهر و هویدا در وجود است، پس وجودش از آن نور الهی و از هباء و از حقیقت کلی است. عین شریف‌اش در هباء پدید آمد و عین عالَم از تجلی او و نزدیک‌ترین فرد به او، علی بن ابی طالب.» (همان، صص ۷۷–۷۶).

ابن عربی نظریهٔ صدور را که فیلسوفان نوافلاطونی و حکمای مسلمان پیرو آنها قبول داشتند رد می‌کند و می‌گوید: لفظ صدور در شرع نیامده است، زیرا حق بسیار متعال‌تر از آن است که مصدر اشیاء باشد. حق غنی است و ما فقیر، میان ما و او هیچ مناسبتی نیست که از او صادر شویم، بلکه او موجودات را که سابق در علم‌اش و معدومهٔ‌العین بوده‌اند، به وجود عینی در آورده است. بنابراین، آفرینش تجلی حق در صور مختلف موجودات است. ابن عربی آفرینش را به یک مقطع زمانی محدود نمی‌کند، بلکه آن را عملی پیوسته و مستمر می‌داند و آن را «خلق مدام» می‌نامد (Chittick, 1994, p. 18; Schimmel, 1975, p. 268).

ایزوتسو نظریهٔ آفرینش ابن عربی را بر پایهٔ مفهومی سه‌گانه می‌داند، که این موضوع نظریهٔ ابن عربی را از نظریهٔ صدور متمایز می‌کند: «آغاز کار همانند همیشه حق است. ریشهٔ وجودی هستی حق واحد است. این یک اگر از جنبهٔ شهودی دیده شود، خود سه جنبه دارد: ۱- حق مطلق در جنبهٔ تجلی. ۲- اراده (حق در اینجا مرید است). ۳- امر (حق در اینجا آمر است). این سه جنبه نمایندهٔ کل روند آفرینش است. یعنی در آغاز، علم در حق انگیخته می‌شود و آنگاه اعیان در علم ظهور می‌یابند. این به معنای ولادت تکثرات ممکن است. بنابراین، حضرت ذات به حضرت الوهیت نزول می‌یابد. در مرتبهٔ بعدی اراده انگیخته می‌شود، اراده‌ای که مبتنی بر علم است برای به وجود آوردن اعیان از عدم به وجود. آنگاه بر اساس این اراده امر صادر و جهان آفریده می‌شود.» (Isutsu, 1984, p. 196).

۳. ۱. حقیقت محمدیه

حقیقت محمدیه (ص) از ازل، به عنوان مرتبه‌ای از هستی، یعنی مرتبه‌ای از اعیان ثابته که برزخ میان حق مطلق و جهان مخلوقات است، وجود داشته؛ این مرتبه اصل جامع اعیان و اصلی فعال است که وجود اعیان به آن بستگی دارد. اگر از منظر حق بنگریم، حقیقت محمدیه همان فعل خلقت حق است. حقیقت محمدیه، حقیقت حقایق هم هست و معادل عقل اول افلاطون در سطح کونی است. حقیقت محمدیه، به عنوان انسان کامل در سطح کونی، اولین تعیّن حق یا اولین مخلوق خداست. ابن عربی با استناد به حدیث پیامبر اکرم: «اول ما خلق الله نوری»، حقیقت محمدیه را نور محمدی می‌خواند.

این نور قبل از هر موجودی پا به عرصه وجود گذاشت و پی‌درپی در پیامبران آدم، نوح، ابراهیم، موسی، و ... جلوه نمود تا به آخرین تجلی تاریخی خود حضرت محمد (ص) رسید. این نور نخستین نور و اساس آفرینش است. ابن عربی دربارهٔ حقیقت محمدیه می‌نویسد: او کامل‌ترین موجود در نوع انسانی است. از این جهت امر با او آغاز و بدو ختم می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ص ۲۱۴). افلاطون عقل (nous) را اولین صادر از احد و دارای دو جنبهٔ قابلی و فاعلی می‌داند. در فلسفهٔ ابن عربی، قابلیت به عبودیت و فاعلیت به ربوبیت تعبیر می‌شود؛ لذا حقیقت محمدیه، برزخ میان عبد و خلق است (Isutsu, 1984, pp. 236-237).

ابن عربی از حقیقت محمدیه با عناوین متفاوتی مانند حقیقة الحقیقه، روح محمدی، عقل اول، الروح، روح اعظم، قلم اعلی، خلیفه، انسان کامل، اصل العالم، آدم حقیقی، برزخ، فلک الحیاة، الحق مخلوق به، هیولا، عرش، قطب و عبد جامع یاد می‌کند. این اسامی، ناظر به وجوه مختلف یک حقیقت است که ما آن را از حیث لوگوس یا کلمه بودن، یا به تعبیر دیگر به عنوان مقوله‌ای ماوراء الطبیعی موسوم به «عقل اول» که معادل عقل فلوطینی یا عقل کلی رواقیون است، مورد توجه قرار می‌دهیم. از وجه عرفانی، قطبْ انسان کامل نام دارد که اصلی فعال در معرفت باطنی است. کتاب و قلم اعلی است، مشکاة خاتم رسل است، ذاتی است که همه چیز از آن نشأت می‌گیرد و آن را هیولی یا مادةالمواد می‌نامند. او همه حقایق را در خود دارد و جامع اضداد است. هم فاعل است و هم قابل. نزدیک‌ترین است به علم خدا. از طریق او عالم ظاهر و متجلی شده است. مخزن عقل و اعیان ثابتهٔ کائنات است. حقیقت الحقایق است.

خداوند از طریق او به خود آگاه می‌شود. نخستین مرحله‌ای است که به وسیلهٔ آن وجود مطلق از اطلاق‌اش نازل می‌شود و ما می‌توانیم او را بشناسیم (Affifi, 1938, pp. 70-73).

ابن عربی در *فصوص الحکم* موجودات را کلمات حق و خاتم پیامبران را که حقیقت الحقایق است، جوامع الکلم (Logos) می‌نامد. در حقیقت، همهٔ موجودات کلمات خدا هستند. اما پیامبران کلمات تامهٔ خداوندند. تفاوت میان حقیقت محمدیه با بقیهٔ پیامبران و اولیا، مانند تفاوت کل به بخش‌های آن است. محمد واجد تمام حکمت‌هایی است که در درون تک‌تک انبیاء وجود دارد. ابن عربی انبیاء را «کلماتِ» (Logoi) خدا می‌نامد، و این اصطلاح را از خود *قرآن* گرفته است. آنجا که خداوند عیسی مسیح را کلمهٔ خدا می‌خواند. کلمات در یک اصل مشترک‌اند که همانا روح یا حقیقت محمدیه است. این اصل در همهٔ وحی‌ها و الهامات عمل می‌کند. از طریق آن است که علم خداوند به همه پیامبران و اولیاء، حتی به خود پیامبر خاتم، می‌رسد (*Ibid.*, pp. 72-74).

حقیقت محمدیه دو ویژگی دارد: الف) انتقال‌دهندهٔ معرفت الهی به همهٔ کسانی است که صاحب علم و معرفت‌اند. ب) اصل کیهانیِ علت آفرینش است، روح (روح‌القدس یا جبرئیل) و فعل خلاق خدا (حق مخلوقٌ به)، اصل حاکم و حافظ کیهان و اصل هستی‌بخشیِ همه موجودات. دست کم دو عنصر متمایز در نظریهٔ لوگوس ابن عربی وجود دارد: نخست عنصر هلنیستی که رواقیون، فیلون و نوافلاطونیان نیز در آن مشترک‌اند و وجوه انسانی و متافیزکی این نظریه می‌تواند متأثر از آنها باشد؛ و دوم، عنصر اسلامی که عمدتاً اسماعیلی و حلاجی است و بیش‌تر جنبهٔ عرفانی آن با ایشان مشابهت دارد و ممکن است وامدار آنها باشد (*Ibid.*, p. 87).

۳. ۲. اعیان ثابته

حضرت اعیان ثابته، میان حق مطلق و جهان محسوسات قرار دارد. به دلیل این موقعیت ویژهٔ وجودی، اعیان ثابته دارای طبیعت دوگانهٔ فاعلی و انفعالی هستند. آنها در ارتباط با حضرت بالاتر انفعالی و در رابطه با حضرت پایین‌تر فاعلی هستند. اعیان ثابته قوابلی هستند پذیرنده و منفعل. طبیعت انفعالی آنها، توسط ذات محدود شده است، اما خود آنها دارای قدرتی محدودکننده‌اند که بر اشیاء ممکن در دنیا اثر می‌کند. هر کدام از آنها، عین یک چیز ممکن است. همهٔ ممکنات بر حسب مقتضای عین ثابتهٔ خود در عالم ناسوت تحقق می‌یابند (Isutsu, 1984, p. 160).

بنابراین، اعیان ثابته دو وجه دارند. از یک سو در ذات خود از طرف حق تعین یافته‌اند و از سوی دیگر، آنها طریقی را متعین می‌سازند که حق بر طبق آن خود را در عالم ناسوت متحقق می‌کند. ابن عربی اعیان را معدوم می‌داند. البته این معدوم بودن بدین معناست که وجود عینی خارجی ندارند وگرنه در علم خدا، ثبوت دارند به همان صورت که مفاهیم در ذهن ما وجود دارند. اعیان ثابته از آنجا که از ازل در علم الهی بوده‌اند، قدیم‌اند، اما قدمت آنها مانند قدیم بودن خدا نیست. ابن عربی در «فص موسوی» این موضوع را توضیح می‌دهد: «راهی برای تعطیل علل وجود ندارد، زیرا اعیان ثابته این علل را اقتضا کرده‌اند. پس این علل در وجود ظهور نمی‌یابند مگر به همان صورتی که در ثبوت هستند که «لا تبدیل

لکلمات الله» (یونس، ۶۴)، و کلمات الله هم همان اعیان موجودات‌اند پس قدم از حیث ثبوت به آنها نسبت داده می‌شود و حدوث از حیث وجود و ظهورشان.» (ابن عربی، بی‌تا، ص ۲۱۱).

۴. مقایسه و نتیجه

ظهور عالم، صرف نظر از حدوث و قدم آن، در آراء هر دو متفکر ناشی از تحقق اراده و خالقیت خداوند است. از نظر فیلون، اعتقاد به مشیت یعنی اعتقاد به احتمال معجزه و خلقت بزرگ‌ترین معجزه است که در *عهد عتیق* گزارش شده است. مشیت از نظر فیلون یعنی مشیت خداوند نه مشیت کوری که رواقیون معتقد بودند. به تعبیر دیگر، خداوند با اراده و اختیار خود می‌تواند به طور معجزه‌آسا نظام عالم را برقرار سازد. در این بحث دو اصل مورد نظر فیلون بوده است، یکی وجه خالقیت و دیگری وجه مرید بودن خداوند.

در مکتب ابن عربی، هرچیزی که متعین است خلق است و هیچ چیزی خلق نمی‌شود، مگر اینکه متعین شود یا حدوث یابد. خداوند علت تامّه است و مخلوق معلول اوست. آنچه آنها را در خارج موجود می‌کند، قدرت و نیروی ارادهٔ الهی است که به آنها تعلق می‌گیرد والا الگو بودن و مثال بودن آنها، فی نفسه، برای خلقت کافی نیست. در حقیقت، شیء در زمانی موجود می‌شود که خداوند اراده کرده باشد؛ زیرا شیء از نظر ابن عربی غیرمخلوق است و جزو علم خداست، اما اراده و قدرت به او تعلق می‌گیرد و آن را خلق می‌کند.

هر دو متفکر، کائنات —اعم از معقول و محسوس– را مولود نکاح اولیه‌ای می‌دانند که در طلیعهٔ آفرینش واقع شده است. در فیلون این نکاح میان عقل و حکمت است که عالم را پدید می‌آورد و در ابن عربی از تزویج معنوی و معقول عقل و نفس یا قلم و لوح است که اثر حسی به وجود می‌آید. همچنین هر دو متفکر روند خلقت را برخوردار از مراحلی متوالی می‌دانند که نخستین آن ماده‌ای است که عالم از آن خلق می‌شود. این مرحلهٔ آغازین همان ظرف افلاطون است که درون آن روگرفت‌های عناصر چهارگانه آفریده می‌شود. ابن عربی از این جهان به هباء تعبیر می‌کند که دقیقاً منطبق با همان مادر یا دایه یا ظرف افلاطونی است. این مفهوم در فیلون نیز وجود دارد. پس از این مرحله در اندیشهٔ فیلون با مفهوم لوگوس مواجه می‌شویم که معادل عقل نخستین در ابن عربی است. لوگوس جامع مُثُل و نیز فعل خلقت خداست. نخستین مرحلهٔ تجلی علمی خداست. حقیقت الحقائق است. همان عقل اول و صادر اول است که دارای دو جنبهٔ فاعلی و قابلی است. قابل نسبت به حق و فاعل نسبت به سطوح پایین‌تر هستی. جامع اضداد است و قوای جمالی و جلالی را در خود دارد. در تفکر ابن عربی نیز جوامع الکلم (حقیقت محمدیه)، جامع اعیان ثابته و فعل حق است. نخستین مرحلهٔ تجلی علمی خدا و همان عقل اول و صادر اول است و دارای دو جنبهٔ فاعلی و قابلی است که قابلیت در زبان ابن عربی به عبودیت و فاعلیت به ربوبیت تعبیر می‌شود. لوگوس برزخ میان خدا و جهان است، همان‌گونه که جوامع الکلم برزخ میان حق و خلق است.

فیلون و ابن عربی در تبیین فرآیند خلقت، به ویژه توجیه نسبت میان وحدت و کثرت و رازگشایی از سرّ تنوع و گوناگونی‌های حیات، از مفاهیم اسماء و قوای الهی استفاده کردند که ملهم از مُثُل افلاطونی است. در آراء فیلون مُثُل به صورت قوای الهی مطرح می‌شود که واسطهٔ خلقت هستند. همچنین اسماء الهی در نگاه ابن عربی مجری و مجلای تجلی حق به شمار می‌رود.

منابع

کتاب مقدس.

ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۱). ***فتوحات مکیه***. ترجمهٔ محمد خواجوی. تهران: مولی.

------- . (بی‌تا). ***فصوص الحکم***. به کوشش ابوالعلاء عفیفی. بیروت.

افلاطون. (۱۳۸۰). ***تیمائوس***. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

Affifi, A.E. (1938). *The Mystical Philsophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*. Lahore.

---------. (1958). *A Social and Religious History of the Jews*. Vol. 8. Philadelphia.

Chittick, William. (1994). *Imaginal Worlds, Ibn Al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*. New York.

Gershenson, Daniel E. (1996). "Logos", in *Encyclopedia Judaica*.

Goitein, S.D. (1963). "Between Hellenism and Tenaissance-Islam, the Intermediate Civilization", in *Islamic Studies*. Vol. 2.

Israel, Abrahams. (1996). "Word", in *Encyclopedia Judaica*, vol 11.

Isutsu, Toshihiko. (1984). *Sufism and Taoism*. The University of California.

Kleinknecht, (1953). "Logos", in *Dictionary of New Testament*. C. Kittle (ed.), vol. II.

Lazarus-Yafeh, H. (1979). "Judeo-Arabic Culture", in *Encyclopedia Judaica Yearbook*. Jerusalem.

Pines, Shlomo. (1967). "Jewish Philosophy", in *The Encyclopedia of Philosophy*. P. Edwards (ed.). New York.

Runia, David. (1996). "Philo of Alexandria", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Edward Graig (ed.). London: Routledge.

Schimmel, Annemarie. (1975). *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of North California.

Wasserstrom, Steven M. (1997). "The Islamic Socal and Cultural Content", in *History of Jewish Philosophy*. Daniel H. Frank & Oliver Leaman (eds.). New York.

Winston, David. (1997). "Hellenistic Jewish Philosophy", in *History of Jewish Philosophy*. Daniel H. Frank & Oliver Leaman (eds.). New York.

Wolfson, H.A. (1965). *Religious Philosophy: A Group of Essays*. New York.